

VILLORO Y SU CONCEPTO DE CULTURA

*Luis David Reyes Sáenz**

No es necesaria mucha evidencia para aceptar que Luis Villoro realizó extensas consideraciones sobre el problema del multiculturalismo, prueba de ello fue su vida, su compromiso con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), así como las reflexiones publicadas en libros como *Estado plural, pluralidad de culturas* y *Los retos de la sociedad por venir*, sólo por mencionar dos de los libros más relevantes.

Estas obras reflejan un razonamiento situado en su momento, que pretende responder a problemas concretos y específicos. En parte por ello resulta tentador intentar extraer una teoría que subyazca en estas reflexiones y que nos permita resolver, con ese mismo espíritu, los nuevos problemas que la realidad nos presenta. De esta manera mi objetivo en el presente texto es encontrar conceptos sólidos en los cuales basar mi propio pensamiento alrededor del tema.

Dado que el asunto a examinar es el multiculturalismo, el concepto de cultura parece ser un buen lugar por donde iniciar. Villoro comienza dando una pequeña introducción al concepto de la siguiente manera:

Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante [...] [las cuales] dan lugar a un mundo propio constituido por [a)] una red de objetos (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de [b)] estructuras de relación conforme a reglas (instituciones, rituales, juegos) [c)]

* Estudiante de la FFyL-UNAM. Agradezco a todos los miembros del PAPIIT por las fructíferas discusiones, sin ellas este texto no sería posible. En particular, a Luis Muñoz Oliveira.

animado por un sistema significativo común (lengua, mito, formas artísticas).¹

De entrada esta caracterización parece problemática pues más adelante Villoro afirma que también toda cultura cumple con las siguientes funciones:

1. Expresa maneras de entender, sentir y ver el mundo.
2. Despliega un abanico de fines y valores.
3. Le aporta un sentido a actitudes y comportamientos de sus miembros.
4. Determina criterios de elección de medios para perseguir los fines y valores que la cultura se propone.
5. Además, mientras una cultura realice mejor estas funciones será una cultura preferible.²

Es claro que la asignación de fines y valores es una función central para toda cultura pero ¿cómo encaja esto con la introducción precedente? ¿Bajo qué inciso podemos clasificar a los valores? ¿Un valor da lugar a una estructura de reglas? ¿Es una regla? ¿O más bien es parte del sistema significativo? ¿Es más similar a una creencia?

Esto parece presentar un problema para la teoría, pero uno menor. Podemos simplemente aceptar que estas categorías no son excluyentes, existen elementos que caben en varias de ellas.

Pero el problema se vuelve más complejo cuando Villoro intenta usar esta descripción para crear una ética de la cultura. Según nuestro autor existen tres principios útiles para juzgar cualquier cultura: *El Principio de Autonomía*, *el de Autenticidad* y *el de Finalidad*. Para los propósitos de este trabajo me voy a enfocar en este último que dice:

Toda cultura proyecta un abanico de fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva. [...] La propuesta de fines y valores preferenciales por una cultura orienta la vida de cada individuo y lo integra en la comunidad. Una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es

¹Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1999 (Serie Biblioteca Iberoamericana de Ensayo), p. 110.

²*Ibid.*, p. 115.

capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas.³

¿A qué se refiere Villoro con valores preferenciales o con vidas más perfectas? Podríamos asumir que estos valores no pueden ser preferenciales únicamente, porque así lo consideren agentes externos, pues si una cultura juzgara lo que es mejor para ella misma con criterios externos: criterios que no respondan a sus necesidades, a su manera de sentir y entender el mundo, entonces dejaría de ser una cultura auténtica y autónoma, es decir, esta lectura hace inconsistente la postura de Villoro. Por otra parte podríamos asumir que los valores preferenciales lo son de acuerdo con criterios internos, pero esto es trivial; toda cultura juzga que sus valores son los correctos, pues es precisamente con ellos con los que diferencia lo que es correcto de lo que no, así esta lectura hace trivial la propuesta de Villoro.

Villoro explica que dadas la funciones 1, 2 y 3, tiene sentido decir que las culturas integran a un grupo social y lo mantienen en cohesión. Pues los fines y medios que despliega una cultura son aquellos necesarios para que la cultura persista. De manera que cada individuo al elegir su plan de vida y realizarlo coopera con la estructura necesaria para que exista el grupo y persista como tal.

A partir de esto, se propone que I) toda cultura le da sentido a la vida en común, plantea fines colectivos, II) en una cultura no sólo existen valores explícitos, sino también ideas de la vida buena no realizadas, ni consensuadas.⁴

El primer punto lo introduce Villoro sin ulterior argumentación, lo cual sugiere que nuestro autor lo deja pasar como obvio. Sin embargo, este punto está lejos de serlo. Incluso si aceptamos el hecho de que una comunidad se mantenga en cohesión, porque las posibles elecciones que realizan sus integrantes cooperan al bienestar del grupo, con lo cual no se sigue que sus integrantes sean conscientes de ello, o que sea ése el motivo por el que escojan los fines que de hecho escogen.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

Más aún, Villoro nos dice “Quien actué en beneficio de su colectividad y no persiga intereses excluyentes, se verá a sí mismo como un elemento de un todo. [...] Podrá entonces normar su conducta por un interés común”.⁵ Pero esta noción de bien común no termina de resolver el problema ¿qué es un interés excluyente? Parece que una teoría sobre los intereses excluyentes tendría que, entre muchas otras cosas, posicionarse ante el famoso debate entre consecuencialismo⁶ y deontología.⁷

Toda ética debe posicionarse al menos sobre dos puntos centrales, el primero es sobre qué es aquello que valoramos en una acción: podemos valorar que una acción sea libre, que una acción promueva la felicidad, que una acción sea producto de una decisión autónoma, etc. Es importante tomar posición ante esto, pues es lo que nos permite saber cuándo una acción es correcta y cuándo no. Sin embargo, tomar posición sobre la cuestión aún deja sin solucionar gran parte de los problemas propios de una ética. Por esto también debe posicionarse sobre cómo vamos a juzgar si esta acción promueve o no aquello que ya decidimos es valioso. Por ejemplo, supongamos que hemos escogido la felicidad como aquello que es valioso. El caso sencillo lo tenemos cuando una acción se propone promover la felicidad y además lo logra, entonces claramente la podemos catalogar como una buena acción. Pero, ¿qué pasa cuando alguno de los elementos previos falta. ¿Es correcta una acción que se propone promover la felicidad pero en su lugar hace infelices a muchas personas? ¿O es correcta una acción que se propuso hacer infelices a muchas personas pero terminó haciéndolas inmensamente dichosas?

En un primero momento nos gustaría afirmar que las dos acciones planteadas en las preguntas del párrafo anterior son incorrectas, “algo” les falta para ser *completamente* correctas. Pero si restringimos nuestra ética únicamente a estas acciones *completamente* correctas, entonces nuestra teoría reduce mucho su campo de acción. La cuestión que se encuentra a discusión en el debate plan-

⁵ Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997, 2006, p. 230.

⁶ Philip Pettit, “Consequentialism”, en Peter Singer, *A companion to ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.

⁷ Nancy (Ann) David, “Contemporary deontology”, en *ibid.*

teado líneas arriba es si las acciones son valiosas en sí mismas o son valiosas dependiendo de sus consecuencias. Si una acción es valiosa en sí misma no importa el resultado que haya promovido, si lo que importa es el resultado alcanzado, entonces la acción no es correcta en sí. Visto así este debate es sumamente importante. ¿Está mal matar en sí? O es justificable matar a un tirano para garantizar la libertad de un pueblo. ¿Está mal en sí robar, o es justificable robar comida si se tiene hambre? La verdad es que este tipo de cuestiones se nos plantean todos los días. Y una ética que pretende guiar o acompañar el actuar de las personas debe tomar postura antes estos problemas. Si creemos que las acciones son valiosas en sí mismas, entonces construiremos una teoría deontológica. Si creemos que las acciones dependen de sus consecuencias, entonces construiremos una teoría consecuencialista.

El discurso referente a los derechos está asociado con el primer tipo de teorías. Si robar está mal en sí, entonces las personas tienen derecho a que no les roben. Mientras que el discurso del bienestar está asociado al segundo tipo de teorías. Una acción es correcta si promueve el bienestar, siendo esto lo que la teoría especifique: felicidad, libertad, autonomía, etcétera.

Con estas distinciones conceptuales, veamos qué podría decir una teoría sobre los intereses excluyentes. ¿Qué es un interés excluyente? ¿Es aquel que atenta contra los derechos de otro? ¿Qué es no atentar contra los derechos de otro? ¿Los derechos según la propia cultura o según un individuo externo? Esto nos lleva de nuevo al problema anterior: la teoría o es trivial o es contradictoria. También podríamos aventurar una respuesta en términos de bienestar: integrarse a una comunidad es velar por el bienestar de los otros miembros de la comunidad. Pero de nuevo ¿qué es el bienestar? ¿Dañar a otro es afectar su bienestar según su criterio, o según el propio, o según el de un tercero? Incluso podemos preguntarnos ¿Existe una *noción común de bienestar* a todas las culturas que permita establecer un marco mínimo de convivencia entre individuos dentro de distintas culturas? Todas estas preguntas Villoro las deja abiertas.

En realidad, Villoro basa su teoría de la justicia en consideraciones sobre la exclusión. Para Villoro hay un primer momento en el que se sufre la “experiencia de la exclusión”, sin embargo, una vez que un sujeto percibe este daño debe proceder a identificar si

esta exclusión no es un hecho puramente subjetivo. Es decir, si lo que se sufre es la exclusión ante un valor objetivo.⁸

De esta manera, podría pensarse que Villoro estaría en la posibilidad de sortear los problemas esbozados previamente apelando a los valores objetivos. Villoro nos dice: “Lo que satisface una necesidad es un valor objetivo en la medida en que la existencia de esa necesidad sea comprobable por un saber fundado en buenas razones”.⁹ Así, un valor objetivo es aquel que se encuentra fundado en una necesidad humana, ejemplos claros de valores objetivos son: alimento, vivienda, vestido, vivir en sociedad, ser respetado, etcétera.

Posteriormente leemos:

En la medida en que podamos considerar un valor como deseable con independencia de los deseos exclusivos de un sujeto, podemos pretender su objetividad.

Podemos, por lo tanto, sostener que el término de nuestra actitud es digno de ser estimado por cualquier miembro de la asociación, si descartamos los deseos excluyentes de los deseos de los demás, de manera que cualquier persona que estuviera en nuestra misma situación compartiría las mismas actitudes.¹⁰

Lo que Villoro describe en estos párrafos es un procedimiento para lograr un juicio imparcial. Un juicio imparcial es aquel que no toma parte, es decir, es un juicio que no depende de la posición que tomemos en el conflicto, sino que cualquiera que siga este procedimiento puede alcanzar. Los procedimientos para alcanzar juicios imparciales son muy socorridos en filosofía normativa. Esto es así, pues tiene sentido que una acción justa sea aquella que no “cargue” la balanza hacia ningún lado, es decir, tiene sentido que la acción que puede ser aceptada por todas las partes, si ellas se colocan en una posición que no tome en cuenta su particular posición de ventaja o desventaja, sea la acción correcta.

En particular encuentro dos problemas con este procedimiento de Villoro. El primero es que no especifica cuál es la posición de impar-

⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, pp. 20-28.

⁹ Villoro, *El poder...*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

cialidad que debemos tomar. ¿De qué debemos abstraernos para considerar nuestro juicio imparcial? ¿De nuestra condición como sujetos particulares? Y hasta qué punto ¿debemos pensarnos sólo como una persona dentro de nuestra cultura? O también debemos abstraernos de esto y de los valores propios de nuestra cultura y pensarnos como una persona más, o más aún ¿debemos abstraernos de nuestra condición como seres humanos y debemos pensarnos únicamente como animales sintientes y pensantes? Considero que todas estas preguntas se dirigen a un punto delicado y de suma importancia.

Actualmente nos parece que actitudes como el racismo, el sexismo, o formas de la vida social como el esclavismo no pasan el “test imparcial”, pues al ponernos en los zapatos de cualquiera de las víctimas de estas actitudes, no las aceptaríamos. Pero no parece muy difícil imaginar a un sujeto que vive en el momento histórico de dichas prácticas, y hace una apología de ellas al argumentar que él no tiene por qué justificar sus acciones desde una perspectiva imparcial a su situación de clase, sexo o raza. Todo su punto sería que los sujetos que ahora consideramos excluidos no lo son bajo su óptica, pues no son, en algún sentido importante, iguales a él. En realidad, toda la discusión sobre la condición contemporánea sobre los animales y su relevancia en la moral pasa por este esquema, muchos argumentan que nuestras prácticas de explotación y dominación hacia estas criaturas se justifican en que no tenemos por qué tomar un punto de vista imparcial frente a estas prácticas, pues los animales no-humanos no son iguales a nosotros y estas diferencias justifican nuestras actitudes hacia ellos. Así, el problema sobre los intereses excluyentes se traduce en uno sobre las consideraciones que pueden o no entrar en el procedimiento para obtener un juicio imparcial.

Ante este problema Villoro introduce la idea de la interpelación, éste es el momento en el que el excluido primero se asume como igual al excluyente y luego se traduce en “un reclamo del excluido [a partir] de la demanda de satisfacer una necesidad colectiva mediante el acceso a un valor objetivo del que carece”.¹¹

Más adelante discutiré si este diálogo entre excluyente y excluido es compatible con la idea de un bien común promovido por toda cultura. Cuestión que se encuentra estrechamente ligada con el segun-

¹¹ Villoro, *Los retos...*, p. 33.

do problema que encuentro en la argumentación de Villoro. Para Villoro se actúa conforme al bien común, si se persiguen intereses no excluyentes, a su vez los intereses no excluyentes son intereses imparciales con respecto a la posición que se ocupa como agente. Así, el bien común es reducible a un procedimiento de imparcialidad personal: si todos actuamos de forma imparcial entonces la sociedad actúa conforme al bien común.

Pero esto no es convincente, si el bien común es reducible a la situación y a las acciones de los individuos que conforman la sociedad ¿entonces por qué llamarlo bien común y no el bien de todos? La idea de bien común parece hacer referencia no sólo al bien de los individuos, de las partes que conforman la sociedad. Sino que parece hablarnos de algo más que comparten esos individuos en común. A mí así me parece. La caracterización del bien común de Villoro no le es fiel al sentido “intuitivo” del *bien común*, éste no es un problema menor, pues la idea de comunidad jugaba un papel importante en el atractivo inicial que parecía tener el *Principio de Finalidad*.

Pasemos ahora a la discusión del segundo punto. Afortunadamente sobre éste Villoro profundiza un poco más en sus obras:

No se ve por qué la posibilidad de crítica moral no se consideraría propia de cada cultura con el mismo título que la moral positiva. En cada una se dan versiones e interpretaciones diferentes acerca de lo que debe normar la conducta colectiva. Unas pueden recibir aceptación general o ser impuestas por un poder establecido; otras por el contrario, disienten de las convenciones establecidas y, por ende, de la estructura de poder; pero ambas forman parte de la dinámica de la misma cultura. “[...] Cada cultura comprende criterios de racionalidad internos por los que, sin abandonar los presupuestos de una determinada figura del mundo, pueden someterse a crítica las creencias teóricas y valorativas vigentes y las formas de vida practicadas”.¹²

Esto nos deja en claro, primero que hay que reformular el punto de partida, la función cuatro debería enunciarse: (una cultura) determina criterios válidos de elección tanto de los fines y valores que ella se propone, como de los medios para perseguirlos.

¹² Villoro, *El poder...*, pp. 147 y 148.

Pero además Villoro nos presenta un problema más profundo. Si bien, en su exposición nos muestra que pueden haber morales impuestas que luego son criticadas por una nueva moral disruptiva, esto muestra que hay intereses dentro de la cultura que no van conforme al fin colectivo, pues lo que hay son dos morales, la impuesta y la crítica, si ambas apuntaran al mismo fin entonces no entrarían en disputa, pero dado que por definición apuntan a fines distintitos (pues una es crítica de la otra) entonces no existe un consenso sobre lo que es el bien común, el “fin colectivo”, o incluso puede darse el caso de que se trate de manipular este fin. Así ¿cómo es posible que haya intereses en contra del fin colectivo, si la cultura sólo despliega fines que la fortalecen? Y más aún ¿cómo es posible una moral disruptiva si todos los individuos de la sociedad se plantean participar del mismo fin común? Si todos se dirigieran hacia el mismo fin, el fin colectivo, entonces no existiría la posibilidad de disidentes, pues todos estarían de acuerdo con dicho fin, de esta manera no existiría moral disruptiva. Por otra parte, si aceptamos que existe una moral crítica, entonces hay disidencia y por lo tanto no hay consenso sobre el fin común, no todos jalan para el mismo lado.

Esto muestra una fuerte tensión entre los puntos I y II, si existe uno entonces resulta muy complicado que exista el otro. Pero ambos son necesarios para dar cuenta del *Principio de Finalidad*. El primero es lo que da cuenta de por qué tiene sentido decir que los valores orientan la vida de un individuo y lo integran con una comunidad y a la vez cómo los fines dan sentido a la vida colectiva. El segundo explica que existan modos de vida superiores, pues la moral crítica cuestiona a la moral establecida, y es por medio de ese conflicto que se puede llegar a formas de vida más perfectas.

Se podría caer en la tentación, para salvar esta tensión, de afirmar que la moral disruptiva en realidad no cuestiona el consenso en torno al bien común, sino que cuestiona otros valores tangenciales. El punto sería que los criterios para escoger valores ya están en la cultura antes de que aparezca la moral crítica. Así, dado que el bien común está basado en ellos, la moral disruptiva, en tanto que pertenece a la misma cultura, no puede cuestionarlos.

Pero esta propuesta le resta demasiada fuerza al *Principio de Finalidad*, pues la toma de decisiones y la elección de fines son cuestiones centrales para la vida de toda persona. Si la moral disruptiva

puede cambiar las formas de vida sin modificar el bien común, entonces es muy cuestionable que ese bien común tenga sentido ¿Qué tanto merece el título de bien común, un bien que no considera uno de los aspectos más importantes de la vida de sus integrantes?

La solución acertada, a mi juicio, es rechazar el punto I. Como ya había mencionado, Villoro no lo introduce con el debido cuidado ni argumentación. Si bien, parece que es claro que los miembros de una cultura se reconocen como perteneciendo a ella, y que los fines que ella provee (hasta cierto punto) permiten que ella misma siga existiendo. Dar un salto y proponer que los miembros de toda cultura tienen un proyecto común y que la cultura los dispone a participar de él, parece tanto empíricamente cuestionable como éticamente indeseable.

La idea detrás de resaltar la existencia de la moral disruptiva es que la disidencia de opiniones es útil, el diálogo siempre deja algo constructivo. Como ya había hecho notar John Stuart Mill, en su famoso ensayo *Sobre la libertad*:¹³

Si la moral establecida es la correcta, la moral disruptiva es útil porque ayuda a reafirmar la certeza de la primera. Si la moral establecida es incorrecta, la moral disruptiva nos ayuda a salir del error. Y por último, el caso más probable, si cada moral está parcialmente en el acierto, el diálogo permite escoger qué creencias deben ser rescatadas.

De esta manera parece más deseable que no exista un bien común por todos consentido, sino un diálogo en torno al objetivo hacia el cual nos dirigimos. Por otra parte es empíricamente muy cuestionable que toda cultura plantee fines colectivos, y le dé sentido a la vida en colectividad. La cultura occidental contemporánea o la cultura mexicana no cumplen este criterio, tampoco la cultura de la Grecia Clásica en constante guerra entre sus polis.

Si bien es cierto que una característica importante de las culturas es que sus miembros se reconocen como pertenecientes a ella, y reconozcan a otros como miembros que son parte de ella, ir más allá en un sentido de identidad colectiva parece ser empíricamente errado, además de poco prometedor teóricamente.

¹³ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, México, Alianza, 1997.

Entiendo que probablemente Villoro al plantear estas ideas pensaba en su experiencia zapatista, y en la manera en como estas comunidades chiapanecas plantean su identidad común y sus fines colectivos. Si bien me parece que esta propuesta zapatista no debe ser pasada por alto, no creo que pueda ser generalizada a todas las culturas humanas, y por lo tanto si nuestro objetivo es encontrar una ética para todas las culturas, este elemento no puede formar parte de nuestra definición.

Dada toda esta reflexión podemos asumir que el punto I no es una buena marca de partida. Pero, si lo rechazamos, no podemos dar cuenta del *Principio de Finalidad*, con esto la teoría de Villoro queda coja. Como he remarcado en otras ocasiones, este principio es el que en su teoría rige la relación entre los individuos y su cultura, si no podemos proponer un principio alternativo, parecería que la teoría de Villoro habría fracasado.

Ante estos problemas ¿qué podemos hacer? Lo que a mi parecer debe retomarse de la teoría villoriana es el punto de partida: “Para comprender una cultura e identificarla, tenemos que considerarla en dos dimensiones: la dimensión del poder y la dimensión del valor”.¹⁴ Para esto se entiende el poder de una manera muy específica, “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”.¹⁵ De esta manera el multiculturalismo tiene que plantear de qué manera se puede limitar el poder de las culturas para que sus valores puedan florecer.

Para esto hay un amplio camino que recorrer, pero la solución que creo esboza este trabajo es que hay que hilar más fino. Villoro se equivoca al determinar a todas las culturas con características que sólo algunas muy específicas comparten. Así hay que ser más precisos: ¿qué tipos de derechos son necesarios para evitar el ejercicio del poder? ¿Qué tipos de derechos pueden legítimamente reclamar las culturas? ¿Qué tipos de culturas hay? ¿Hasta dónde es moralmente aceptable refrenar la voluntad de las distintas culturas? Esto nos deja un camino por delante, y una labor filosófica importante por realizar ¿cómo vamos a teorizar sobre las culturas y los derechos que éstas reclaman?

¹⁴ Villoro, *El poder...*, p. 141.

¹⁵ *Loc. cit.*